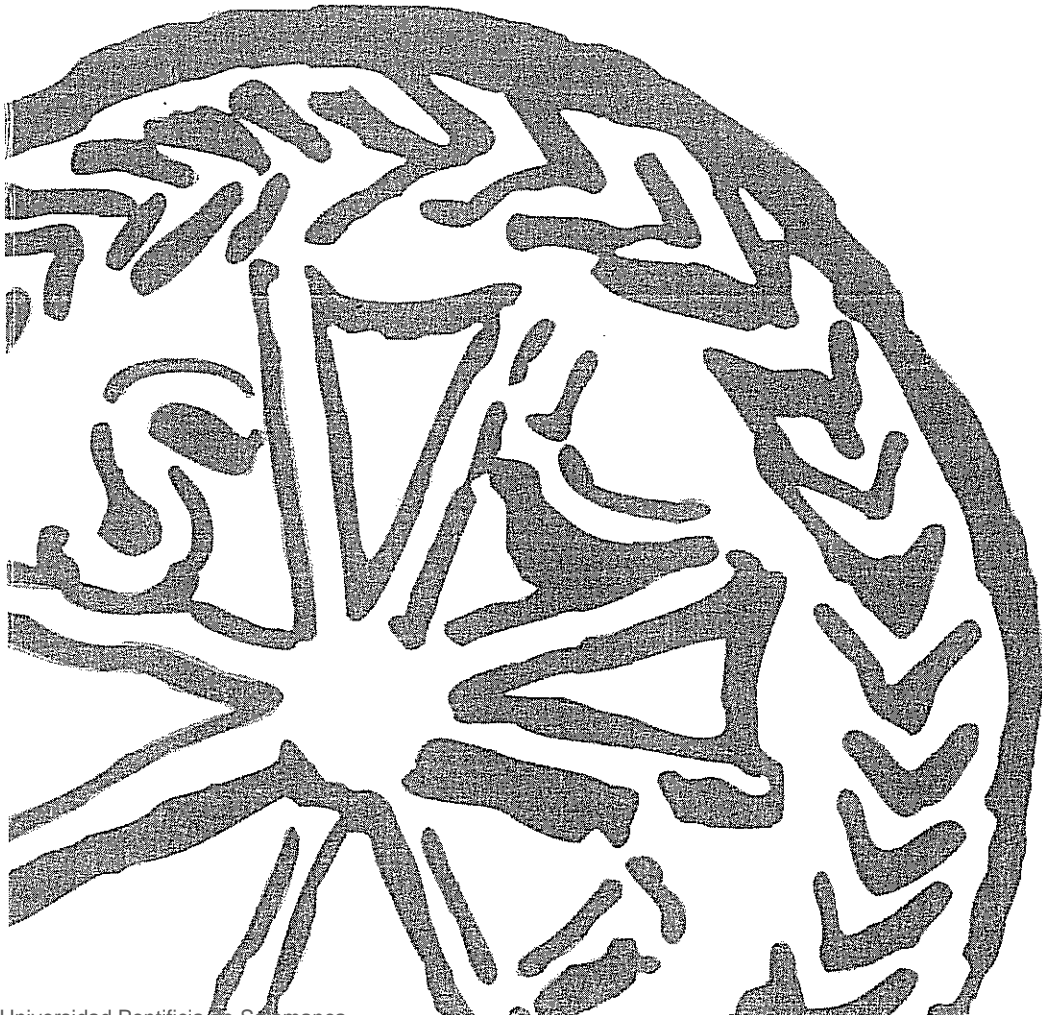


4
2012

FACIES DOMINI

REVISTA ALICANTINA DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS

Seminario Diocesano de Orihuela-Alicante
Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Pablo
Cátedra Arzobispo Loazes



4
2012

FACIES DOMINI

REVISTA ALICANTINA DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS

Seminario Diocesano de Orihuela-Alicante
Instituto Superior de Ciencias Religiosas *San Pablo*
Cátedra Arzobispo Loazes

Edita:

Seminario Diocesano de Orihuela-Alicante
Instituto Superior de Ciencias Religiosas *San Pablo*
Cátedra de Teología *Arzobispo Loazes* de la Universidad de Alicante

Director:

Domingo García Guillén

Consejo de redacción:

Francisco Conesa Ferrer
Vicente V. Sáez González
Pedro Luis Vives Pérez

La persona es un valor en sí misma. Su formación según Max Scheler

JOSÉ LUIS GUZÓN NESTAR

Enviado: marzo de 2011

Versión definitiva: enero de 2012

RESUMEN: El artículo analiza una de las frases más conocidas de Max Scheler: «La persona es un valor en sí misma». Tras explicar el significado que «persona» y «valor» tienen en Scheler, se constata que en la definición anterior están ausentes dos elementos clave de la antropología scheleriana: la centralidad del amor y la intersubjetividad. Se propone, en consecuencia, una formulación más completa del principio que integre las perspectivas señaladas: «La persona es un valor en sí misma que está fundamentada en el amor y que se abre a la solidaridad». Puesto que Scheler entiende la «persona» en modo dinámico, el último punto abordado es la formación de la persona.

PALABRAS CLAVE: Max Scheler, Valor, Educación, Antropología filosófica

The person is a value in himself. His formation according to Max Scheler

ABSTRACT: The article analyzes one of the most famous quotes of Max Scheler: «The person is a value in himself». After explaining the meaning that «person» and «value» have in Scheler, it appears that in the above definition two key elements of Scheler's anthropology are missing: the centrality of love and the intersubjectivity. Therefore, a more comprehensive formulation of the principle that integrates the above perspectives is made: «The person is a value in himself who is based on love and is opened to solidarity». Since Scheler understands the «person» in a dynamic way, the last point addressed is the formation of the person.

KEYWORDS: Max Scheler, Value, Education, Philosophical Anthropology

La vida de Max Scheler (1874-1928) está a caballo entre el siglo XIX y el XX, por lo que asiste a los cambios e innovaciones que se producen de manera abundante a lo largo del siglo XX: en 1901 Marconi emite ondas

de radio, en 1903 los hermanos Wright realizan el primer vuelo en avión, en 1905 Einstein formula la teoría de la relatividad, en 1909 aparecen los primeros antibióticos, en 1910 Ford inicia la fabricación en serie del automóvil, en 1911 Rutherford demuestra que el átomo es casi hueco y casi toda su masa se concentra en el núcleo, en 1927 Friedman expone la teoría del Big Bang... Estos cambios influyen en la mentalidad de la época que asiste al vertiginoso progreso de la ciencia.

Por otro lado estalla la Primera Guerra Mundial (1914-1918), que Scheler vivió muy de cerca. La derrota de las potencias, entre las que se encontraba Alemania, les obligó a firmar el Tratado de Versalles, por el que Alemania sufrió fuertes sanciones económicas y la pérdida de gran parte de su territorio. Uno de los efectos de la guerra fueron millones de muertos y una Alemania humillada y resentida, con un gran deseo de venganza, sentimiento que hará que se consolide el nazismo.

En filosofía, tras el idealismo, el positivismo se apoderó de la escena filosófica, en parte por la seguridad que la ciencia ofrecía. Pero pronto, la insatisfacción y la pobreza se instalaron en el panorama cultural y se vio la necesidad de acudir a los clásicos para el rescate. Es el tiempo del neokantismo (*Zurück zu Kant!*) de Heidelberg (Escuela de Baden) y, sobre todo de Marburgo (H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer...), que devuelve a la filosofía la exigencia de un rigor sistemático¹.

Surgen también otras corrientes que reivindican el papel de la historia y del tiempo. Algunas figuras fundamentales en la recuperación de la historia son W. Dilthey, R. Eucken y E. Husserl. En cierta medida también podemos considerar a Scheler deudor de estos autores. Con W. Dilthey estuvo en contacto en Berlín y no cabe duda que le dejó al menos esa preocupación por una nueva metodología en las ciencias del espíritu que conduce a pasar por la vivencia (*Erlebnis*), por la comprensión y por el sentido.

La relación con Eucken fue más intensa². Algunos piensan que realmente se le puede considerar maestro: «R. Eucken es el único profesor del

¹ Cf. J.-M. VEGAS, *Introducción a M. Scheler*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid 1992, 9.

² El filósofo alemán R. Eucken, galardonado con el Premio Nobel, nació en Aurich (Baja Sajonia), y se educó en Gotinga y en Berlín. Fue profesor de filosofía en las universidades de Basilea (1871-1874) y Jena (1874-1920). En 1908 se le concedió el Premio Nobel de Literatura. En sus obras, además de dedicarse a comentar a los antiguos filósofos, Eucken va elaborando su propio sistema de pensamiento conocido como activismo ético. Sostiene que la vida requiere un personal afán ético y que los individuos, una mezcla de naturaleza y de espíritu, deben esforzarse por superar los instintos naturales y tender siempre hacia lo espiritual. Considera la religión ortodoxa como un

que se puede decir que fue maestro de Scheler. Eucken sostiene un vitalismo en el que distingue un grado inferior, natural y biológico de la vida y un estrato superior, noológico, en el que la vida alcanza independencia y posesión de sí. Naturaleza y libertad se dan conectadas y caracterizadas, lo que ofrece posibilidades de directrices éticas»³.

Edmund Husserl será otra de las figuras que se cruza en su camino. Realmente su relación no es discipular, pero la influencia es enorme. La fenomenología dejará una impronta grande en este autor durante algún tiempo. Conceptos como *Erlebnis* (vivencia), *Erfüllung* (cumplimiento), y *Epoje* o *Einklammerung* (puesta entre paréntesis) son ejes en su pensamiento durante un periodo de su vida, pero donde se verá el uso genial que hace de la fenomenología es en el análisis de la ética (la teoría de los valores) y de la vida emocional humana.

En la Universidad de Berlín tuvo otras influencias, como la de C. Stumpf, o la de O. Liebmann, pero ninguna fue tan duradera como las señaladas anteriormente. En este ambiente, una persona como Max Scheler, con personalidad apasionada y tumultuosa, tenía un caldo de cultivo ideal para su desarrollo. Efectivamente, se aplicó a fondo en todo este contexto y se encuentra en el inicio de muchos temas y reflexiones que se volverán posteriormente habituales.

Su obra tiene tres periodos netamente señalados: el periodo pre-fenomenológico (idealista para otros) (1896-1906), el fenomenológico (1906-1920) y el antropológico y metafísico (1922-1928)⁴. Con todo, los estudiosos reconocen que su pensamiento no tiene un hilo conductor netamente

mero soporte protector aunque incapaz de impulsar a las personas hacia la completa identidad con lo espiritual. Entre sus obras destaca *El método de la investigación aristotélica* (1872) y algunas obras sobre filosofía de la religión: *Die Lebensanschauungen der grosser Denker* (1890) (El problema de la vida humana visto por los grandes pensadores); *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (1896) (Lucha por el contenido espiritual de la vida); *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (1901) (La verdad de la religión); *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (1907) (Líneas fundamentales de una nueva concepción de la vida); *Der Sinn und Wert des Lebens* (1908) (Sentido y valor de la vida); *Geistesleben* (1909) (La vida del espíritu); *Können wir noch Christen sein?* (1911) (¿Podemos ser cristianos todavía?); *Present Day Ethics in their Relation to the Spiritual Life* (1913) (La ética actual en relación con la vida espiritual); *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung* (1920) (Socialismo: un análisis).

³ J.-M. VEGAS, *Introducción a M. Scheler*, 10.

⁴ Los años no coinciden en los planteamientos de los autores, pero sí los periodos, generalmente tres. No obstante, hay alguno que establece hasta cuatro: J. HESSEN, *Max Scheler. Eine Kritische Einführung in seine Philosophie. Aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes*, Chamier, Essen 1948.

diferenciado y en ocasiones se muestra inconsistente, intermitente y a veces falto de reflexión. Dice Antonio Pintor Ramos:

De ahí que el pensamiento de Scheler presente el aspecto –quizá sólo en la superficie– de una movilidad interna constante en la que resulta difícil poner orden y unos mínimos mojones para orientarse; devorado por el vértigo de los acontecimientos de cada día, parece carecer de cualquier atisbo de memoria a la hora de compaginarlos con posiciones que había defendido muy poco antes. Probablemente la raíz de todo ello está en la debilidad de la estructura sistemática de su obra; sensible a cada cambio de viento, no tenía calma ni sosiego para trazar un cuadro sistemático riguroso, pero ni siquiera parece interesarse mucho en ello, pues los rasgos sistemáticos que, no obstante, pueden rastrearse parecen más bien imponerse a su pesar. Sólo en los últimos años de su vida puede detectarse un propósito sostenido de poner remedio a tan grave deficiencia filosófica; su muerte prematura sólo nos pudo dejar unos trazos sistemáticos tan genéricos y asilvestrados que, de hecho, plantean más problemas e incertidumbres que soluciones dignas de ser estudiadas en serio⁵.

Pese a esto, y en estas circunstancias, Scheler desarrolla su gran teoría de los valores y otros elementos importantes, destacándolos de otras consideraciones. El concepto valor se había usado para referirse a numerosos contenidos: con significado económico, en sentido general como algo preferido, y con frecuencia en sentido moral. En la «teoría de los valores» (axiología o estimativa) el concepto de valor se trata en un sentido filosófico general. Esta teoría usa el concepto de valor y reflexiona sobre él, tratando de determinar la naturaleza y el carácter del valor y de los llamados «juicios de valor». Pero antes de esta «teoría de los valores» hubo doctrinas filosóficas en la antigüedad que contenían juicios de valor, y muchas de ellas igualaban «el ser verdadero» con «el valor». Así, para Platón el «ser verdadero» (las Ideas) son notablemente valiosas, por lo que afirmar que algo es y algo vale es más o menos lo mismo. Nietzsche dio un gran impulso a lo que luego se llamó «teoría de los valores», ya que para él tenía importancia la noción de valor como tal, y habló de «valores» y de «inversión de todos los valores», descubriendo el valor como fundamento de las concepciones del mundo y de la vida, que consistía en la preferencia de un valor.

⁵ A. PINTOR RAMOS, *Max Scheler (1874-1928)*, Ediciones del Orto, Madrid 1997, 16-17. Cf. también IDEM, *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid 1978, 391-406; IDEM, *Historia de la filosofía contemporánea*, BAC (Sapientia Rerum, 12), Madrid 2002, 213-221.

Por otra parte, hubo doctrinas morales (como el utilitarismo) que fueron importantes para la formación de la teoría de los valores, pero, aunque podamos señalar otros filósofos de los siglos XIX y XX como J. Dewey, R. B. Perry, J. N. Findlay, R. Polin, J. Pucelle, L. Lavelle, R. Frondizi, S. C. Pepper, las investigaciones axiológicas más influyentes han sido las de M. Scheler y N. Hartmann (1882-1950).

1. La persona es un valor en sí misma

El título del artículo está presidido por una famosa frase de Scheler que se repite con frecuencia, en ocasiones desconociendo el contexto de su producción y aparición. ¿Qué quiere decir Scheler cuando afirma que la «persona es un valor en sí misma»⁶? ¿En qué contexto aparece? Para Max Scheler hay que verla en el contexto de los valores, su gran creación, pero no en el sentido de considerarla un valor más, sino de apreciarla como el valor por antonomasia. A la luz de esta consideración tenemos que aproximarnos a su afirmación de que «la persona es un valor en sí misma»⁷. Dice en la *Ética*:

Sin embargo, en otros dos puntos Kant y Nietzsche se colocan al mismo lado, mientras que nuestra exposición se aleja considerablemente de ambos. Para los dos (si bien de modo radicalmente diverso, expuesto ya por lo que toca a Kant), la persona no sólo es el depositario del valor moral, sino también y ante todo lo que pone ese valor como tal; es decir, en ambos, el individualismo va unido al subjetivismo y al nominalismo axiológico; en Kant, es un subjetivismo trascendental; en Nietzsche, un subjetivismo empírico. Para nosotros, en cambio, la persona es exclusivamente un depositario último de valor, pero bajo ningún respecto el que pone valores⁸.

⁶ Un problema no pequeño en las investigaciones de Scheler es el tratamiento de las fuentes. Dado que hay tres etapas en su pensamiento, ¿sobre cuál de ellas fijarse? Asumimos la perspectiva de estudiosos schelerianos como Sergio Sánchez-Migallón: «Este trabajo va a tener a la vista, por una parte, lo que Scheler pensó sobre la persona como común en las tres épocas, pues esos contenidos constantes debieron ser los más evidentes para él. Y, por otra, vamos a prestar particular atención al segundo periodo, porque fue entonces cuando se forjó la buscada idea de la persona» S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Pamplona 2006, 13.

⁷ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (GW II), Francke, Bern 1954, 129; *Ética I*, Revista de Occidente, Madrid 1941, 156; *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Frings, Bern 1973, 169 (traducción castellana: *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires 1957, 224). GW abrevia «Gesammelte Werke» (obras completas).

⁸ *Ética*, Caparrós, Madrid 2001, 666.

El hombre no es un sujeto de valores, sino que es un valor personal en sí mismo. En virtud de su humanismo, el hombre es un ser dotado de autoconciencia y libertad, que son propiedades exclusivas del mundo racional, y puede ser considerado como un microcosmos por ser quien preside el mundo, puede darle sentido y perfeccionarlo⁹.

1.1. *Significado de la persona*

La persona es la unidad (de existencia) concreta, de actos esencialmente diversos. Con esto no entiende afirmar que la persona se reduzca a sus actos, sino que su unidad se realiza en la ejecución de los mismos. Por consiguiente, y con sus palabras, «la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de diferentes clases de esencia, que en sí antecede a todas las diferencias de actos esenciales (percepción interior y exterior, querer, pensar, sentir, amar, etc.). El ser de la persona funda todos los actos esencialmente diversos»¹⁰.

Rehuye en su planteamiento tanto el actualismo (la persona se reduce a sus actos) como el sustancialismo (para el cual la persona es como una sustancia que subyace, o está debajo de los actos). Frente a estas aproximaciones Scheler describe y dibuja la persona con una serie de características fundamentales: ser una realidad dinámica, irrepetible, autónoma, vinculada a un cuerpo, espiritual, correlato del mundo y, por supuesto, es un valor en sí misma.

No se identifica con el alma ni con la conciencia ni con el yo (empírico o transcendental), tampoco con el cuerpo. La persona es susceptible de ser contemplada en la escala de los valores, pero no nos podemos quedar ahí, según Max Scheler. Hay que ir más allá. Y este más allá pasa por contemplar a la misma persona como el «valor» por excelencia, el valor supremo en el orden moral y el sentido del mismo.

De esta manera, el valor personal estaría situado en el grado supremo de la jerarquía axiológica, por encima de los valores espirituales, por encima incluso del «Heilig» (lo santo), que para Scheler está en la cúspide de la jerarquía. ¿Qué significa eso? Fundamentalmente esto apunta a una cuestión

⁹ *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (GW IX), Francke, Bern 1976, 38 (traducción castellana: *El puesto del hombre en el universo*, Losada, Buenos Aires 1960, 75). Un microcosmos «espiritual», cf. A. PINTOR RAMOS, *Historia de la filosofía contemporánea*, 219.

¹⁰ *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Revista de Occidente, Madrid 1941, 388.

de precedencia (hay unos valores que están por encima de otros, y el máximo es el valor personal), pero además nos sitúa frente a una arquitectónica axiológica, a una construcción del mundo de los valores muy particular. De alguna manera, se podría señalar que todos los valores forman un entramado en el que están unidos y engarzados en torno a un valor que es el que les da consistencia. Como señala Salvador Vergés, «su anillado estriba justamente en la atracción interna de ese “autovalor personal” respecto de los otros valores, a semejanza de lo que ocurre con el imán que atrae todas las partículas de hierro que hallan al alcance de su radio»¹¹. La metáfora del «imán» nos conduce a la afirmación de otro elemento que subraya aún más la fuerte correlación de todos los valores con el valor supremo, como es el hecho de que Scheler señale que todo valor está orientado al valor personal¹².

El valor de la persona no es algo que permanece estático, sino que evoluciona y se desarrolla a lo largo de toda la vida. El ser personal es un ser activo, que está presidido por un dinamismo interno. Scheler considera que la persona es un ser dotado de «una autoconciencia que integra todas las clases posibles de conciencia: la cognoscitiva, volitiva, sentimental, la del amor y la del odio»¹³.

La autoconciencia integradora que es la persona va unificando todos los elementos de las diversas conciencias, todos los valores y los va elevando a modo de una escala, que «mediante una ascensión gradual culmina en el vértice más alto de la persona, que es el amor, con su antípoda el odio, correspondientes al valor y a su antivalor, en la más absoluta asimetría»¹⁴.

1.2. El concepto de valor

Frente a explicaciones radicalmente objetivistas y subjetivistas, Scheler pretende fundamentar racionalmente y universalmente los valores. Lo hizo extensamente en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-1916). Allí explica Scheler que todas las teorías de los valores pueden dividirse en tres tipos: a) La «teoría platónica del valor», según la que el valor es

¹¹ S. VERGÉS, «La persona es un “valor por sí misma”, según Max Scheler», *Pensamiento* 55 (1999) 245-267 (248).

¹² Cf. *Der Formalismus in der Ethik*, 55; *Ética* I, 65.

¹³ Cf. *Der Formalismus in der Ethik*, 393; *Ética* I, 175.393-394.

¹⁴ S. VERGÉS, «La persona es un “valor por sí misma”», 249.

independiente de las cosas, en lo que las cosas valiosas están fundadas. Los valores serían entidades reales¹⁵. b) El nominalismo de los valores, según el cual el valor es relativo al hombre o a cualquier portador de valores¹⁶. c) Lo que Scheler llama «teoría de la apreciación», emparentada con el nominalismo ético porque niega la independencia de los fenómenos estimativos, pero diferente porque el valor moral viene dado por una apreciación¹⁷.

Scheler no admite estas teorías, porque le parece que ninguna le permite desarrollar una «teoría pura de los valores» o «axiología pura». Para él, los valores son apprehendidos por una intuición emotiva, y dentro de una teoría pura de los valores se puede distinguir entre «una teoría pura de los valores mismos» (que sería una «teoría lógica del objeto») y una de las «posturas valorativas» (una «teoría del pensamiento»).

La «teoría de los valores» de Scheler fundaría su nueva ética material, y respondería a las objeciones de Kant, que encastillado en su formalismo moral, no habría sido capaz de despejar el camino para la realización de una auténtica moral. La dialéctica de la razón práctica surgía al determinar la estructura del bien supremo. En él debe entrar la virtud como el bien más elevado: el bien supremo y acabado consiste en la unión de la virtud y de la felicidad. Ambas constituyen el bien supremo en una persona, pues los seres racionales tienen necesidad de felicidad. ¿Cómo pueden unirse en el supremo bien la felicidad y la virtud, cuyas máximas de realización son totalmente heterogéneas y casi siempre incompatibles? Surge así la antinomia de la razón práctica al querer determinar el enlace entre la virtud y la felicidad. El enlace entre ambas deberá hacerse por una unión sintética *a priori* de ambos conceptos. La búsqueda de la felicidad no produce la virtud. Si el bien supremo que ha de integrar en sí virtud y felicidad fuera imposible, la ley moral sería fantástica, ordenada a un fin vacío y, por tanto, falsa.

Para nuestro autor, hay que volver a una ética material de los valores donde éstos son independientes de las cosas. Scheler analizó la realidad original de los valores. Su teoría es una teoría general de los valores y no sólo de los valores morales. Establece los valores como independientes de las cosas y de sus estructuras reales, intentando mostrar la diferencia del valor respecto del objeto concreto. Por ejemplo si decimos que un cuadro es bello es obvio que nos referimos a algo inherente al mismo, pero esta cualidad no

¹⁵ Cf. *Ética*, 247-249.

¹⁶ Cf. *Ética*, 251-265.

¹⁷ Cf. *Ética*, 266ss.

se desprende de sus propiedades o de sus diversas sensaciones de agrado, sino que depende de los matices de lo agradable sensorial de forma independiente de las cosas en que se manifiestan. Esta manera de ser objetivamente es propia de las esencias.

Los valores representarían un mundo especial de esencias que son llamadas «cualidades valiosas» o «cualidades de valor», dominando los objetos con sus particulares relaciones y conexiones. Las cualidades valiosas serán «objetos ideales», como pueden ser los colores.

Scheler habló de la distinción entre los valores y los bienes y los fines, ya que para él los valores constituirían una esfera especial de las esencias. Por lo tanto, para este filósofo alemán, no hay valores porque haya bienes y fines (así opinaba Santo Tomás de Aquino), ni hay valores porque haya normas (como decía Kant), sino que los valores serían independientes de las cosas, estarían en otra esfera diferente. Lo propio de las cosas es «ser», pero lo propio de los valores no es «ser», sino que es «valer»: las cosas son y los valores valen¹⁸.

Scheler distingue en los valores las siguientes características:

a) **Durabilidad:** Hay valores atemporales y hay valores situacionales. Estos últimos, por su propia naturaleza, son variables e inestables, y por lo tanto, relativos: «Indudablemente, pues, tiene cierta importancia este “criterio” de la “altura” de un valor. Los valores más inferiores son, a la vez, los valores esencialmente “*más fugaces*”; los valores superiores son, al mismo tiempo, valores “*eternos*”. Y esto es independiente por completo del “embotamiento” empírico para su percepción o cosas parecidas, que pertenecen tan sólo a la constitución psicofísica de los *depositarios* concretos de ese percibir»¹⁹.

b) **Extensión y divisibilidad:** Los valores que tienen función de fines serán siempre preferidos a los que tienen una función de medio. Mientras estos pueden ser cambiantes, aquéllos se caracterizan por su estabilidad y objetividad: «También es indudable que los valores son tanto “más altos”

¹⁸ Esto es lo que se denomina estructura apriorica de los valores. Este *a priori* no es algo puramente formal. M. Heidegger admite un *a priori* que no es un momento anterior en el proceso de conocimiento, sino «un carácter de sucesión constructiva en el ser del ente, en la propia estructura del ser» *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt 1998, 101.

¹⁹ *Ética*, 158.

cuanto menos "divisibles" son es decir, cuanto menos hayan de ser "fraccionados" por la participación de muchos en ellos»²⁰.

c) **Fundamentación:** Los valores que dan fundamento a otros valores se sitúan en niveles superiores. Los más centrales son aquellos que fundamentan a otros. Los más centrales serán más universales. Los fundamentados serán más relativos. Sucedería con esta relación al modo de los principios morales respecto a las situaciones de ellos derivadas²¹. Concluye: «Pero todos los posibles valores se "fundan" en el *valor de un espíritu personal infinito y de un "universo de valores"* que se halla ante él. Los actos que aprehenden los valores son aprehensores de valores absolutamente objetivos, en tanto en cuanto se realizan "en" él, y los valores sólo son valores absolutos en tanto en cuanto aparecen en esa esfera»²².

d) **Referencia:** Hay valores referidos a personas y valores referidos a cosas. Los referidos a las personas serán más objetivos, estables y universales, mientras que los referidos a las cosas estarán expuestos a una mayor relatividad²³.

e) **Profundidad de satisfacción:** Cuanto más alto y supremo es un valor, más profunda es la satisfacción que produce. Las satisfacciones más superficiales están más sujetas al relativismo, a la variabilidad, a las circunstancias. Las más profundas son más estables, y por ello, más universales. Dice Scheler: «Vale también como criterio para la altura de los valores la *"profundidad de la satisfacción"* que acompaña a su percepción sentimental. Mas, con toda seguridad, no *consiste* la "altura" de los valores en la "profundidad de la satisfacción" que producen. Es, no obstante, una conexión de esencias que el "valor más alto" produce también una "satisfacción más profunda"»²⁴.

f) **Relatividad:** Scheler admite una cierta relatividad en los valores. Derisi explica el alcance de esta relatividad: «El universo de valores es inmutable en sí mismo; pero el hombre, por su índole individual, familiar o

²⁰ *Ética*, 158-159.

²¹ *Ética*, 160-162.

²² *Ética*, 162.

²³ *Ética*, 168.

²⁴ *Ética*, 162-163. «Nada tiene que ver con el placer lo que aquí se llama "satisfacción", aunque bien pudiera ser una consecuencia de ésta. "Satisfacción" es una *vivencia de cumplimiento*. Acaece tan sólo cuando se cumple una intención hacia un valor mediante la aparición de éste» *Ibidem*, 163.

social, puede tener acceso mayor o menor a tales valores y a su escala; puede aprehender o no un valor; y puede también aprehender valores de una manera o de otra. Hay épocas, dice Scheler, en que ciertos valores aparecen en toda su vigencia; y, en cambio, hay otras en las que el hombre parece perder la intuición de los mismos o de su jerarquía»²⁵. Concluye, Scheler: «Es, pues, la característica esencial – y *más primordial* – del “valor más alto” la de que es el valor *menos* “relativo”; y la característica esencial del valor “más alto de todos” la que es el valor “*absoluto*”. Las demás conexiones de esencia se basan sobre ésta»²⁶.

Todo esto lleva a Scheler a diseñar una jerarquía de valores desde una cosmovisión teológica. Por ser «lo santo» lo más atemporal, con capacidad de convertirse en fin, referido a lo más profundo de la persona, tiene un valor de fundamentación con potencialidad de servir de base (o de culmen a todo el resto de los valores):

- La persona
- Valores religiosos (lo santo).
- Valores éticos (lo justo).
- Valores intelectuales (la verdad).
- Valores estéticos.
- Valores vitales.
- Valores sensibles (lo agradable o desagradable)²⁷

1.3. Conclusión provisional

La persona es un valor, y el valor por antonomasia. Es un valor que está sometido al progreso y a la evolución, cuyos dos estadios son, en pri-

²⁵ O.-N. DERISI, *Max Scheler: Ética material de los valores*, EMESA, Madrid 1979, 69.

²⁶ *Ética*, 167.

²⁷ Detrás de estos valores está toda la geografía emocional del ser humano. Sentimientos no intencionales (*Gefühle*) y sentimientos intencionales (*Fühlen*). Los no intencionales, como es el caso del placer o del dolor, reflejan estados orgánicos y se cierran sobre sí mismos. Los intencionales nos abren a otras realidades. Habría de tres clases: los primarios (el sentimiento y placer frente a un manjar), los de carácter anímico-emocional (el sentimiento de paz ante un paisaje), y los sentimientos de valor (que nos traslada las cualidades de valor de las que son portadores los bienes). En cuanto al modo de actuar, se parte de que hay dos co-principios con igual valor ontológico y psicológico (el amor y el odio). En un primer momento encontramos la simpatía. La simpatía es una conducta reactiva fundada en el amor, pero que sin él no es nada. El amor es realmente la base de todo. Scheler distingue tres tipos de amor (vital, psíquico y espiritual), que se corresponden con los tres componentes del ser humano (cuerpo orgánico, yo, persona) y que tienen sus correlatos axiológicos (valores vitales, valores espirituales y valores religiosos). Nuevamente nos encontramos aquí con el microcosmos que es el ser humano.

mer lugar, la búsqueda del valor de la persona en sí misma (identidad), y en segundo lugar, la proyección de la persona en cuanto que es capaz de apertura y reciprocidad comunicativa. La persona está uncida al amor, que es su valor primordial. Preside su vida, la sostiene y la lleva a plenitud. No son dos estadios, o dos movimientos opuestos uno a otro. Son dos fases del mismo dinamismo interno del valor personal, que en sus primeros estratos registran un cariz más personal, mientras que los últimos son de naturaleza social, pero íntimamente imbricados en un proceso recíproco por la ley de la progresión sucesiva del desarrollo del sistema de Scheler y por el propio dinamismo de la persona.

En los primeros estratos la persona, para ser ella misma, a la búsqueda de su identidad, no se repliega en sí misma, sino que sale de sí, y esa es la medida de su identidad. Cuanto más sale de sí misma, mayores cotas de identidad alcanza.

Por esta descripción que hacemos de la identidad podemos entender muy fácilmente que identidad e intersubjetividad en la práctica se corresponden. Con ello nos viene a decir que la identidad de la persona no es algo monolítico, sino que la identidad del ser humano, su plenitud (su «persona total») es esencialmente intercomunicativa.

Scheler duda de que esto pueda ser así, habida cuenta de las manifestaciones de egotismo y egoísmo insolidario que se pueden apreciar en los hombres de la sociedad de su tiempo, como en el nuestro. Nuestro mundo no ha cambiado en esto de un modo sustancial, por lo que también nosotros podríamos sumarnos a esta visión. Esta objeción, sin embargo, él mismo la responde estableciendo una división de planos entre la capacidad radical del ser humano y sus manifestaciones concretas en ocasiones:

¿Cómo es posible que la intersubjetividad pueda ser de tal envergadura, cuando hay personas que no quieren entrar en relación con los demás? Según la mentalidad de Scheler, la respuesta contempla un doble plano que la objeción confunde. Pues una es la realidad profunda de la persona, que es su «capacidad radical» de relacionarse con los demás, y otra es la capa periférica de su «comportamiento disfuncional» respecto de la primera, debido a múltiples causas, que pueden ciertamente distorsionar su valor personal; pero jamás anularlo. Ya que todas ellas pertenecen al «actuar», no al «ser» de la persona²⁸.

²⁸ S. VERGÉS, «La persona es un “valor por sí misma”», 252.

El valor intersubjetivo de la persona vendría considerado, por un lado, como una versión de lo que la tradición de una manera u otra ha llamado «ser político», «condición social», «animal político» (Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino...) ²⁹. Pero por otro, es un nuevo concepto de persona que apunta en la línea del valor.

Este carácter social dignifica al ser humano de manera que le hace «ser él mismo», es decir, desplegar todas sus posibilidades hasta poder ser considerado «persona total», «persona autorrealizada».

2. Que está fundamentada en el amor

Para completar este sencillo cuadro que estamos dibujando falta un elemento que en Scheler tiene un peso especial, es el amor. Sin él, el progreso del valor se haría incomprensible. ¿Qué lugar ocupa el amor en el cuadro axiológico scheleriano?

Scheler define el amor como la tendencia o, dependiendo de cada caso, el acto, que intenta dirigir todas las cosas en la dirección de su perfección de valor que le es propia y las dirige cuando no aparecen impedimentos. Determinamos, así pues, que la acción edificante y constructiva en el mundo y sobre el mundo es la esencia del amor. Nuestro autor hace suya una definición de amor de Santo Tomás: «El amor –sostiene él, glosando al Aquinate– es querer el bien, sea para uno mismo, sea para los demás». De esa manera el amor se asocia con el bien. En primer lugar, porque el bien es la expresión concreta del valor, que es universal. En segundo lugar, porque el bien constituye el fin del hombre.

Y cuando se refiere al amor personal, habla de una esencia del ser humano, un núcleo que sólo escuchándolo podrá llegar a desarrollarse y que otra persona puede llegar a entender mejor que él mismo. Estaríamos hablando del famoso «amor verdadero». En ese caso el amor actúa como acto constructivo.

Lo que provoca la ceguera nunca es el amor, sino los instintos. El amor va dirigido hacia el ser superior de un valor, que es distinto que ir dirigido a un valor superior, va dirigido al mejor sí mismo del otro, al auténtico sí mismo del otro. El amor es constructivo y la persona ha de estar fundamentada en él.

²⁹ *Der Formalismus in der Ethik*, 513.

Con el amor tendríamos ya completa la trilogía de la fenomenología axiológica scheleriana: persona, amor y valor. Esta trilogía, nos dice Salvador Vergés,

configura la íntima conexión del amor a la persona, como su valor prioritario. De forma que esa correlación es de la esencia de la propia persona. Ya que ésta no puede dejar de amar, en cuanto que obra siempre por algún fin, merced a su condición de ser racional y libre. Pues obrar por algún fin no es sino querer ese o aquel objetivo. Incluso en el caso hipotético de renunciar explícitamente a actuar por algún fin, la renuncia sería precisamente el fin elegido, que equivaldría al valor buscado por el hombre³⁰.

El fin del ser humano, así como su origen brotan del valor de su persona que está capacitada para amar, y que no puede dejar de amar. Se abre aquí una cuestión que tampoco es sencilla, como casi todos los elementos de la filosofía de Scheler y es ¿a quién amar? La dimensión intersubjetiva del valor nos abre al amor heterocéntrico. La persona carecería de su identidad plena si no amara heterocéntricamente, si no desplegara el valor de su índole social (persona total) instalada en un amor comunicativo³¹.

Muchos autores han centrado su atención sobre este aspecto de la filosofía de Scheler, poniendo de manifiesto la novedad que brota del nuevo modo de concebir la persona en función de la axiología del amor³². Scheler redimensiona el ser de la persona (la persona total) desde una nueva ontología personal que estaría a la base de una metaantropología que él tenía intención de construir y en cuyo centro no iba a estar la persona concebida como el valor más elevado del cosmos material, sino fundamentalmente la persona en cuanto que es el ápice del ser.

Sobre la posibilidad o la realidad de esta metaantropología, de esta reestructuración que pretendía Scheler de la filosofía sobre la nueva visión, no nos pronunciamos. Simplemente levantamos acta de su pretensión, de

³⁰ S. VERGÉS, «La persona es un "valor por sí misma"», 256.

³¹ Cf. S. VERGÉS, «La persona es un "valor por sí misma"», 257.

³² Cf. M. F. SCIACCA, *La filosofía hoy*, Miracle, Barcelona 1957, 258; M. CHANG, «Valeur, personne et amour chez Max Scheler», *Revue Philosophique de Louvain* 69 (1971) 44-72. 216-249 (216-217); E.W. RANLY, *Scheler's Phenomenology of Community*, M. Nijhoff, The Hague 1966, 83-84; A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca 1988, 89-91; W. WÜRTH, *Max Schelers Anthropologie*, Haas Offset-Druck, Zürich 1955, 12ss; A. R. LUTHER, *Persons in Love. A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*, M. Nijhoff, The Hague 1972, 148-151.

su intento y, con la ayuda de Vergés, se pueden entrever sus posibilidades y límites³³.

3. Y que se abre a la solidaridad

Decíamos en la conclusión provisional que la persona es un valor, y el valor por antonomasia. Es un valor que está sometido al progreso y a la evolución, cuyos dos estadios son, en primer lugar, la búsqueda del valor de la persona en sí misma (identidad, persona singular), y en segundo lugar, la proyección de la persona en cuanto que es capaz de apertura y reciprocidad comunicativa (la persona plural: masa, comunidad de vida, sociedad, comunidad auténtica, la Iglesia, la Nación).

Por consiguiente, ahora se impone bucear en esta dimensión de la persona que es su apertura comunicativa y solidaria.

La filosofía de Scheler discurre en un binario, por un lado está el ámbito teórico, y por otro la praxis. En la cuestión del valor de la persona también se dan estos dos ámbitos o dimensiones. La persona no es sólo pensamiento sino también acción. Esta acción es concebida por Scheler bajo dos puntos de vista. De una parte, como autoexpresión de la persona. Y de otra como realización de su ser comunitario.

Según Scheler, pertenece a la esencia de toda persona finita ser miembro de una «unidad social», incorporada a ella por las experiencias comunes de convivencia y corresponsabilidad. Como dice Urdanoz, explicando a Scheler,

la persona no es una singularidad encerrada en sí, sino abierta al mundo y a los demás. Toda persona se aprehende en sí misma como miembro de una comunidad espiritual de personas, de suerte que la idea de comunidad es un correlato esencial de la persona y está ligada al significado de la misma no menos que la de un mundo externo e interno. Esta experiencia fenomenológica de ser miembro de una comunidad de personas se manifiesta en las percepciones comunes y demás actos de convivencia con los otros, y en la esfera ética por la corresponsabilidad con que se sienten ligadas las personas en las acciones comunes de un conjunto social³⁴.

³³ Cf. S. VERGÉS, «La persona es un “valor por sí misma”», 256.

³⁴ T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía VI*, BAC, Madrid 1988, 440. La noción de persona común se va aquilatando en diversas unidades sociales que se van desplegando: la masa, la comunidad

En la base de la solidaridad está la simpatía. Para Scheler este es el fenómeno más original entre los hechos psíquicos. Se trata de

una estructura fundamental sobre la cual se instauran las relaciones sociales, ya que hace posible la autonomía de las personas, a la vez que su mutua comprensión y comunicación, por su característica de implicar la diversidad de personas excluyendo su identidad y dependencia. La simpatía funda una relación que comporta la trascendencia recíproca de las personas y establece lazos de comunicación. Scheler ha tomado, dice, esta idea de la simpatía, como más original que el amor (que sería consecuencia particular de la conducta simpatizante), «de la ética de la simpatía de los ingleses», así como de Rousseau, Schopenhauer y otros. La ética de la simpatía está en la base de la ética del amor³⁵.

Esta simpatía, que configura el «ser con» de la persona y como consecuencia la simbiosis entre la persona y la solidaridad, que deviene amor solidario, nos describe una realidad muy rica de elementos que nos ayuda a proyectar el ser personal no sólo en el ámbito de la filosofía, y menos en el ámbito exclusivo del personalismo, sino que nos proporciona elementos para una antropología filosófica nueva impostada sobre el amor y la solidaridad y

denota la participación activa en la promoción del otro, como si de uno mismo se tratara. De ahí que tal solidaridad no sólo no signifique ninguna infravaloración de la otra persona, sino que antes bien es la toma de conciencia vivencial de que el otro es parte constitutiva de uno mismo. Nace, pues, de esta manera el amor solidario entre las personas, como un fruto maduro de la comunidad social, de la que todos son miembros activos, sin discriminación alguna posible³⁶.

Este amor solidario tiene una doble función. Por un lado, denuncia la injusticia en que se debate nuestra sociedad³⁷; por otro, instaura un modo nuevo de hacer filosofía, la axiología fenomenológica, que tiene además otra particularidad. En el seno de esta axiología el amor es un amor cognoscente. Conoce a las personas y también las realidades que afectan a las personas. Pero, ¿se puede hablar en estos términos? ¿El amor es fuente de conoci-

de vida, la sociedad, la comunidad en el amor. No son estas etapas de un desarrollo histórico, sino modelos ideales, ejemplos de predominio en las estructuras históricas.

³⁵ T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía* VI, 443. La cita de Scheler es de *Esencia y formas de la simpatía*, tr. de José Gaos, Buenos Aires 1950, 21-22 *et passim*. O en la edición más usada en la actualidad: *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca 2005, 39-42.

³⁶ S. VERGÉS, «La persona es un “valor por sí misma”», 261.

³⁷ Cf. M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass* IV (GW XIII), Bouvier, Bonn 1990, 58-59.

miento? Scheler no pone en cuestión el hecho de cada facultad tiene un campo específico de tratamiento. Pero sí ha querido poner en tela de juicio las correlaciones que se establecen entre facultades de cara al desvelamiento de la verdad. Desde este horizonte más amplio sí cabe afirmar que la vía del amor es una vía que conduce al conocimiento profundo, a la sabiduría profunda que el hombre necesita para vivir conscientemente su propia vida. El ser humano, la persona, es un buscador del amor y la verdad. Y esta axiología fenomenológica de M. Scheler, sin ser la única filosofía que lo aborda, lo hace posible³⁸.

Salvador Vergés nuevamente nos ayuda a entender la razón de este último dato con el que concluimos de perfilar la filosofía de Max Scheler. Se trata de anclarla en la metaantropología de la que venimos hablando: «Max Scheler invoca siempre esta razón para justificar el movimiento dinámico del amor, en su calidad de alto valor de la persona. De forma que su dimensión cognitiva se verifica en la adhesión a su ser metaantropológico, abierto al valor de la verdad integral del hombre que se halla únicamente en Dios»³⁹.

El amor llega a su culmen cuando alcanza a la persona infinita. El primer impulso es de Dios. En el fondo está su voluntad de redención y su íntima esencia que es un infinito amor/amar. Pero todo amor va dirigido a Dios. No es posible amar a Dios sin amar al mundo en Dios. Toda la creación está envuelta en el amor a Dios. Dios es el centro y Él da a toda persona el fundamento de su sentido:

En este sentido está de acuerdo con los escolásticos cuando estos hablaban del «*amare Deum et mundum in Deo*». Es como un adentrarse en la luminosa claridad de los valores que Dios ha ido depositando en cada persona particular. De esta manera, todo cobra una nueva luz, y

³⁸ Cita S. Vergés al B. Pascal de los *Pensées*, o a N. de Malebranche, cf. *Liebe und Erkenntnis* (GW VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*), Francke, Bern 1963, 78. 93-94.

³⁹ S. VERGÉS, «La persona es un “valor por sí misma”», 265. Dice en la nota 78: «La verdad total del hombre se manifiesta, sobre todo, en su amor a la Verdad con mayúscula, Dios, que es también el Amor con mayúscula, como corresponde al Ser por esencia. Resonancia de la expresión agustiniana: “Nos hiciste, Señor, para ti; y está nuestro corazón inquieto hasta tanto que no descansa en ti: *Conf.*, I, 1,1.”». Hay que tener presente los dos periodos netamente diferenciados que marcan la perspectiva sobre Dios de Scheler: «Como resumen de su pensamiento sobre Dios, cabría decir que la “situación vital” de Scheler le impulsa en el primer periodo a afirmar muchas veces un Dios que escapa a los principios lógicos de su actitud fenomenológica, y que esta misma “situación vital” le empuja en sus obras últimas a centrarse de forma más acentuada en el hombre, con la pérdida, al menos aparente de un Dios, al que no se puede llegar por vías fenomenológicas» A. CERVERA ESPINOSA, *Dios y hombre en Max Scheler*, Universidad de Valencia, Valencia 1971, 171.

aquellas personas que saben adentrarse por esta senda de luz y amar todas las cosas «en Dios», participan de Él y por ello son bienaventuradas. Se trata de sintonizar (*übereinstimmen*) con el acto amoroso de Dios por el que “Dios amó la vida del mundo y su contenido aún antes de que lo crease”, de secundar los planes primeros de Dios con respecto a las cosas y a las personas; en una palabra, de amar «mit der Liebe Gottes» (con el amor de Dios), que es la persona de las personas. Lo que dicho en otros términos, no es más que la aplicación al caso de Dios de la tesis que expone sobre el amor en general. No hay un amor al bien, sino al valor que entraña cada persona. Dios es el «Summum Bonum»; pero como el supremo acto de valor es el amor, el «Summum Bonum» no es sino el amor, y por lo tanto Dios es un infinito amor. Entonces el amor a Dios no puede consistir en dirigirse al Todo-Bondad, sino en la co-ejecución (*Mitvollzug*) y re-ejecución (*Nachvollzug*) del acto de amor de Dios a sus criaturas. Esta es la forma de sintonizar con Él. Y éste es el grado más alto de dignidad, al que puede llegar el hombre: «amar las cosas en la medida de lo posible tal y como Dios las ama». De este modo, el primado del amor en el conjunto del actuar de la persona convierte al conocer y al querer en momentos parciales de su propia actividad. El amor se sirve de ellos para sus propios fines. El está en el origen de todo el proceso, pues ahonda sus raíces en lo más íntimo de la «*Person der Personen*»; está en el origen del quehacer personal humano, pues él es quien mueve el conocer e impulsa el querer hacia un mundo de valores, que dan sentido a su actividad. Pero además el amor está también en el fin, como una meta que le espera, puesto que toda aspiración del hombre debe consistir en una identificación con el principio último de todas las cosas, a través de un constante «*amare in Deo et ex Deo*»⁴⁰.

4. La formación de la persona

El valor de la persona no es algo que permanece estático, sino que evoluciona y se desarrolla a lo largo de toda la vida. El ser personal es un ser activo, presidido por un dinamismo interno. Scheler considera que la persona es un ser dotado de «una autoconciencia que integra todas las clases posibles de conciencia: la cognoscitiva, volitiva, sentimental, la del amor y la del odio»⁴¹.

La autoconciencia integradora que es la persona va unificando todos los elementos de las diversas conciencias, todos los valores y los va elevando a modo de una escala. La formación entra dentro de este proceso y de

⁴⁰ A. CERVERA ESPINOSA, *Dios y hombre en Max Scheler*, 101.

⁴¹ Cf. *Der Formalismus in der Ethik*, 393; *Ética II*, 175 y 393-394.

alguna manera sería un coadyuvante para la realización del objetivo pleno de la formación.

La formación para nuestro autor es un fenómeno complejo que comienza por la educación. El ser humano tiene una serie de disposiciones de ánimo (*Gesinnung*) que son la fuente del querer, el alma de toda intención y propósito. Las disposiciones de ánimo son fundamentales para la acción y el educador a la hora de educar debería estar muy atento a ellas, pero con frecuencia descubre que éstas no se dejan educar y modificar mediante las acciones porque son la fuente de ellas y gozan de una absoluta independencia. Dicha independencia consiste en que la disposición de ánimo permanece mientras cambian las intenciones y a su vez pueden cambiar con independencia de ellas⁴².

El educador cae en la cuenta de la dificultad con cierta frecuencia, pues la opacidad de la disposición de ánimo así se lo hace ver. Nos dice Sergio Sánchez-Migallón: «si se entiende la educación como prescripción o sugerencia de acciones por parte de educador para conformar la disposición de ánimo del educando (o la suya propia) –como tiene Scheler en mente, pues recuérdese que el contexto que examinamos es el de la crítica a la Ética de resultados–, hay que reconocer la coherencia de la rotunda afirmación de Scheler: “la ‘disposición de ánimo’ es inaccesible a la mera acción educadora”»⁴³.

La mera acción educadora podría ser considerada la educación en sus etapas iniciales. Cuando hablamos de formación (*Bildung*) estamos hablando de un nivel ulterior, de mayor desarrollo. Tampoco estamos hablando de capacitación (*Ausbildung*). Por esa razón, señala Scheler que «el cambio de la disposición de ánimo es un proceso moral al que no puede determinar nunca la orden (ni aun siquiera la orden de uno mismo, caso de que existiera), ni menos la instrucción pedagógica (que no alcanza a la disposición de ánimo), ni tampoco el consejo y el asesoramiento, sino únicamente el seguir al prototipo»⁴⁴.

La dinámica subyacente a la educación es, pues, una dinámica de seguimiento a una persona que nos es dada como modelo o prototipo atrayen-

⁴² Cf. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La persona humana*, 26.

⁴³ S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La persona humana*, 28.

⁴⁴ Cf. *GW II 566 / Ética 741*; cf. *GW X 268 (Vorbilder und Führer)*.

te. El seguimiento se funda en el amor⁴⁵, cuyo punto de partida podríamos considerar la persona existente y cuyo término es el ideal encarnado por el prototipo que se ofrece a la primera como ideal personal a vivir. Nos dice Sergio Sánchez-Migallón:

Ese amor, que funda y configura el seguimiento, posee una fuerza transformadora. Es decir, no se limita a descubrir y a anhelar el prototipo, sino que opera una verdadera transformación del amar de la persona (vale decir en Scheler, de su ser) en el amar o ser del prototipo. De manera que en la influencia del prototipo, en su tracción vivida y secundada, "la persona moral inicia el movimiento de su transformación primariamente (y con anterioridad a la educación y a la influencia de cualquier norma) debido, a su vez, a una persona o a una idea de la misma⁴⁶.

La transformación real de la disposición de ánimo con la ayuda de la educación y de la influencia de modelos es propiamente la «formación» (*Bildung*) y acontece generalmente mediante la «funcionalización» (*Funktionalisierung*).

La idea de funcionalización se encuentra en su obra *Probleme der Religion*, dentro de *Vom Ewigen im Menschen (De lo eterno en el hombre)* (1921) y viene a poner de manifiesto que el espíritu humano adquiere la capacidad y la función para juzgar el mundo fáctico de acuerdo con las leyes esenciales que ha aprehendido en las experiencias: «un ejemplo claro de ello nos lo ofrece Scheler en la conducta del artista: éste obedece a reglas estéticas sin tenerlas presentes en la mente; entran "en función" esas intuiciones esenciales sin darse de modo explícito ante su conciencia. O en la actividad de un artesano o de un marinero, quienes sin hacer inducción de casos y sin servirse de reglas dan con lo correcto ante una experiencia nueva»⁴⁷.

⁴⁵ «Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*» GW X 356 / *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid 1996, 45.

⁴⁶ S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La persona humana*, 71. El seguimiento tiene resonancias evangélicas; el verbo «seguir» aparece 89 veces y 73 de ellas en relación directa con Jesús. Me ha parecido muy bonito un texto a este propósito que señala Sergio Sánchez-Migallón: «Es como un salto único en el centro de una personalidad, un intuitivo apoderarse de su surtidor y luego un "vivir" desde ese centro cada uno su "vida", siempre contingente e histórico-positiva. Esto es de lo que se trata en el gran acto del "seguimiento". De tal manera que el que sigue co-vive y re-vive como propio (o sea, desde su centro), en primer lugar, el poder y deber de valores –las virtudes– que reside en la persona del modelo, y, desde ahí, también sus actos e intenciones. Siendo ese vivir estos últimos, por proceder ya de un querer propio y puro, de muy distinta calidad que un vivirlos que resultara de la mera imitación» *Ibidem*, 79-80.

⁴⁷ *Ibidem*, 91. Cf. GW II 71, 155, 565 / *Ética*, 107-108.218.740; GW X 224 (*Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*).

Esta funcionalización no se da sólo en el ámbito del conocimiento sino que alcanza también a la dimensión volitiva y afectiva⁴⁸.

La formación entendida como transformación de las disposiciones de ánimo con la ayuda de la educación, mediante la funcionalización cuenta con un componente importante de modelización. El ser humano aprende al lado de modelos, de prototipos. ¿En qué consiste el modelo o prototipo? El prototipo no es una persona ideal, no es un modelo utópico e irrealizable, sino alguien concreto e histórico:

Para adquirir cierta forma de amar, un *ordo amoris*, hemos entonces de percibir la jerarquía axiológica que aprioricamente lo preside. Nos es preciso ver ese amor encarnado en una forma personal; es decir, necesitamos la ayuda de prototipos realmente actuantes y vivos. Desde luego, esos prototipos pueden serlo e influir si poseen tan sólo una existencia figurada, aunque ideada como existencia concreta (como, por ejemplo, en una obra literaria o una leyenda). Mas los prototipos realmente existentes presentan la ventaja de mostrar la realizabilidad del ideal que encarnan, aspecto nada desdeñable para quien sigue tal modelo. Por eso dice Scheler que «los modelos prototípicos sólo se convierten en modelos eficaces cuando entran en contacto con la materia empírica de personas históricas»⁴⁹.

La formación entendida como proceso nos pone en evidencia la cuestión temporal. El hombre es un ser histórico y su realización, la formación entendida como adecuación de sus disposiciones de ánimo a los modelos que va encontrando a lo largo de su vida requiere un tiempo, supone una historia. Scheler no desconoce esto. Es más, lo tematiza y desarrolla. A este propósito nos dice el profesor Sergio Sánchez Migallón:

⁴⁸ *Ibidem*, 91. Cf. GW IX 110 (*Philosophische Weltanschauung*).

⁴⁹ S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La persona humana*, 95 y GW X 262 (*Vorbilder und Führer*); cf. *Ibidem*, 269. La cuestión del «*ordo amoris*» es muy rica también en la filosofía de Scheler. Tenemos una obra póstuma dedicada a ello: *Ordo amoris*, traducción de Xavier Zubiri y edición de Juan Miguel Palacios. La obra apareció en 1953, un lustro después de la muerte del autor. En el prólogo nos dice Juan Miguel Palacios: «Hay realmente tres sentidos diversos en los que usa Max Scheler la expresión de *ordo amoris*, tomada del acervo agustiniano. Unas veces designa con ella el orden objetivo de los valores considerados en sí mismos, sobre todo en lo que atañe a su diferente rango, que hace ser a unos superiores e inferiores a otros. Otras veces hace alusión con ella a esa misma jerarquía, pero en cuanto conocida por el hombre –mediante unos peculiares sentimientos intencionales de valor, que son los actos de preferir y postergar– y ofrecida como pauta a su voluntad: se trata entonces de su significación normativa. Y, finalmente, otras veces mienta con tal expresión ese mismo orden jerárquico, pero en cuanto entrañado ya efectivamente en el querer del hombre, inspirando de hecho su conducta: se trata en este caso de la significación de ella que llama descriptiva» (12-13).

Si la adquisición de funciones o capacidades de acción de nuestro espíritu tiene lugar, entonces, con la progresiva experiencia de intuiciones esenciales, la transformación resultante ha de ser un proceso temporal; esto es, un auténtico crecimiento gradual. La atención a esta característica radica, en efecto, en la experiencia pedagógica más elemental y por ello pertenece a toda concepción de la educación y formación. Scheler tampoco es ajeno a dicho interés, en la conciencia, además, de que esa temporalidad radica no sólo en la experiencia de la gradualidad del progreso formativo, sino también, y antes, en que la funcionalización supone hacer vida en el ser humano unas leyes, siendo el vivir humano esencialmente temporal⁵⁰.

5. Conclusiones

Max Scheler nos ha ofrecido una rica panorámica filosófica que nos permite comprender mejor al ser humano en cuanto persona y su proceso de formación. A este propósito vamos a señalar algunos de los elementos extraídos de su pensamiento a modo de conclusiones.

En primer lugar, la persona es un valor en sí misma, no sólo a nivel individual, sino también social. La persona es el valor por antonomasia. Scheler nos ha hablado en ocasiones de «persona total» que recogería el contenido que la tradición ha dado a la expresión del hombre como ser social y político.

En segundo lugar, la persona está unida al amor de tal manera que es su valor primordial en la medida que preside su vida, la sostiene y la lleva a plenitud. Si el ser humano es buscador de verdad y de amor, es este último el ceñidor de la unidad y el valor más importante. Esta es la base de la metaantropología que Scheler quiso desarrollar y cuyas intuiciones nos ha regalado.

El amor se hace un amor solidario al concebir al otro como un *alter ego*. Sólo el amor heterocéntrico, la acentuación del valor intersubjetivo de las personas, hace que el ser humano (la persona) alcance la categoría de «persona total».

El filósofo muniqués nos ofrece también una idea acabada de la formación. Para él la formación (*Bildung*) es la transformación real de las disposiciones de ánimo con la ayuda de modelos que acontece mediante la funcionalización (*Funktionalisierung*) a lo largo del tiempo.

⁵⁰ *Ibidem*, 102. Cf. *GW II 384 / Ética*, 515 y M. FRINGS, *Lifetime. Max Scheler's Philosophy of Time*, Kluwer, Dordrecht 2003, 72-74.

«Antes de ens cogitans o de ens volens es el hombre un ens amans»⁵¹. Comentando esta frase el profesor Sánchez-Migallón señala: «Desde esta perspectiva, el amor aparece como el acto máximamente originario, espontáneo y dinámico del espíritu, que da una orientación radical y global a la persona; con otras palabras, la configura en su actuar y en su ser. De esta suerte, se comprenden mejor y no parecen nada gratuitas las expresiones de Scheler que antes semejabán metáforas»⁵².

Sólo por esta transformación que ha obrado en la filosofía, y al margen de todas las polémicas que ha podido suscitar su pensamiento y sus cambios tan radicales, merece estar con pleno derecho en la historia y ocupar un lugar destacable.

No ha sido mi intención dedicarme a ver los aspectos problemáticos de la obra de Scheler. Evidentemente, como toda obra humana, los tiene. Algunos autores que se han significado y han trabajado esto de un modo muy especial son Octavio N. Derisi y Antonio Pintor Ramos. El mismo siervo de Dios Juan Pablo II fue un buen estudioso de Scheler. Aunque fascinado por su construcción teórica, no ahorró tampoco la visión crítica del muniqués⁵³.

Comenzábamos de la mano del profesor Pintor Ramos y concluimos también con él. Sus apreciaciones críticas, unidas a las de Karol Wojtyła

⁵¹ *GW X 356 / Ordo amoris*, 45. En otros muchos pasajes de su obra detalla esa primacía del amor sobre el conocimiento: «En otro sitio hemos ponderado la relación de los actos de amor y de odio con los actos de conocimiento y con los actos pertenecientes a la esfera de la tendencia y de la voluntad, y hemos establecido su doble primacía respecto de esta clase de actos. Este idéntico “interesarse por”, propio de ambos actos de amor y de odio –que gobierna y dirige también en última instancia los actos de atención ciegos para los valores–, se nos muestra como condición fundamental para la realización de todo acto de conocimiento, sea de la esfera imaginativa, sea de la esfera pensante; y por cuanto el interesarse mismo es originariamente más un interesarse por amor que por odio, podremos hablar también de una primacía del amor respecto del conocimiento» *Ordo amoris*, 70-71.

⁵² S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La persona humana*, 100.

⁵³ En las conclusiones a su obra sostiene lo siguiente. «Tesis I. El sistema ético de Max Scheler resulta fundamentalmente inadecuado para la formulación científica de la ética cristiana. Aunque, mediante la definición de los valores éticos como valores personales, se aproxime al contenido ético de las fuentes reveladas, sin embargo, a causa de sus premisas fenomenológicas y emocionalistas, no se adecúa suficientemente a una plena ilustración y comprensión científica de aquel contenido. Más en concreto: no sirve para su comprensión teológica, que resulta indispensable, puesto que se trata de fuentes reveladas que establecen un objeto de fe sobrenatural. [...] Tesis II. Aunque el sistema ético creado por Scheler no se adecúa fundamentalmente para interpretar la ética cristiana, sin embargo, puede servirnos como auxiliar para un estudio científico sobre la ética cristiana. Concretamente, nos facilita el análisis de los hechos éticos en el plano fenomenológico y experimental» K. WOJTYLA, *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid 1982, 206ss.

y Octavio Derisi, nos ayudan a entender tanto las posibilidades como los límites de la gran obra de Scheler:

sin olvidar nunca los valiosísimos análisis del fenómeno religioso, la postura sistemática de Scheler se muestra insegura y vacilante en este primer momento de su madurez. Quizá el prurito de fidelidad a las directrices fenomenológicas y su sujeción a un lenguaje técnico poco avenido con la naturaleza de su propio pensamiento personal sirvieron para que el pensamiento del filósofo adquiriese más rigor, pero quizá también retardaron el momento en que Scheler encontró su verdadero camino. Por ello, aun contando con las doctrinas de alcance claramente desmesurado y poco fundado, es en sus últimos escritos cuando Scheler logra delimitar claramente el camino de una integración rigurosa de su pensamiento en una bien trabada síntesis a medida de su extraordinario talento filosófico. Desafortunadamente, a Scheler le quedaban demasiados pocos años de vida para lograr dominar su propio pensamiento, y así éste nos ha quedado esquematizado de una manera tan insatisfactoria que problematiza muchos de sus resultados que pudieron ser muy fecundos⁵⁴.

JOSÉ LUIS GUZÓN NESTAR
Instituto Superior de Filosofía «San Juan Bosco»
Burgos

⁵⁴ A. PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid 1978, 404-405.